

# 法然上人の阿彌陀佛觀

——特に實踐面を中心として——

高 橋 弘 次

## 一、はじめに

あらゆる宗教思想史の中心課題は、その信仰の對象がいかにとらえられ、またいかに證明され、表現されるべきであるか、という點にあつた。それらは事實、宗教の根源にかかわる課題であるとともに、宗教者の主體的な自らの宗教的生命にかかわる問題であるからである。このことはわれわれが關係する淨土教思想の展開においても言うることであつて、特にシナ、日本の淨土教思想の展開において、その信仰の對象である阿彌陀佛の問題は、その中心的課題であつたといつても過言ではない。

しかし私は、シナ、日本の淨土教思想史における阿彌陀佛にかかわる問題を、その歴史的な展開にしたがつて、説明しようとするのではない。ここで取り上げようとする私の課題は、特に法然が稱名念佛という實踐的立場から阿彌陀佛という信仰對象をいかにとらえ、またそれをいかに表現したかをみきわめる(A)と共に、さらに法然の著作において、信仰對象である阿彌陀佛をいかに論證しているか(B)、ということを理解しようとするものである。

(A)をみきわめるには、まず稱名念佛が、稱名念佛として成立する精神状況をあきらかにしなければならない。この稱名念佛が成立する場としての宗教的精神状況というのは、稱名する「私」と、具體的な救済佛としての阿彌陀佛との人格的なかわり合いが、何らかの仕方においてなされるところの經驗的事實に外ならない。

(B)を説明するには、法然の著作における阿彌陀佛に關する論證を取り上げ、それを手がかりとして、(A)すなわち稱名念佛において「私」と人格的なかわり合いを結ぶ阿彌陀佛が、いかに論證されているか、という點に留意すべきであらう。

しかし、これらの問題を説明するに先立つて、法然の宣説した淨土教の立場を闡明にしておかねばならないであらう。

## 二、法然の立場

法然は、「すべての人を誰れ彼の區別なく救いとうらう」という、阿彌陀佛の本願の聖意を確信し、稱名念佛による救済を宣説し給うたのであるが、その宗教的役割はなお今日まで及んでいる。かかる淨土宗の教えは、『淨土隨聞記』に、

我立<sup>レ</sup>淨土宗<sup>ニ</sup>之元意爲<sup>レ</sup>顯<sup>ニ</sup>示<sup>ニ</sup> 凡夫往<sup>ニ</sup>生<sup>ニ</sup>報土<sup>ニ</sup>也。且<sup>ニ</sup>如<sup>ニ</sup>天台宗<sup>ニ</sup>雖<sup>レ</sup>許<sup>ニ</sup>凡夫往生<sup>ニ</sup>其判<sup>ニ</sup>淨土<sup>ニ</sup>卑淺<sup>ニ</sup>。如<sup>ニ</sup>法相宗<sup>ニ</sup>其判<sup>ニ</sup>淨土<sup>ニ</sup>雖<sup>ニ</sup>亦高深<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>許<sup>ニ</sup>凡夫往生<sup>ニ</sup>。凡諸宗<sup>ニ</sup>所談其趣雖<sup>レ</sup>異總而論<sup>ニ</sup>之不<sup>レ</sup>許<sup>ニ</sup>凡夫往生<sup>ニ</sup>報土<sup>ニ</sup>。是<sup>ニ</sup>故我<sup>ニ</sup>依<sup>ニ</sup>善導<sup>ニ</sup>釋義<sup>ニ</sup>立宗門<sup>ニ</sup>以明<sup>ニ</sup>凡夫生<sup>ニ</sup>報土<sup>ニ</sup>之義<sup>ニ</sup>。

といわれているごとく、阿彌陀佛によつて發願成就され、今現に實在する淨土（報土）に萬人をへだてなく平等に

迎え入れる唯一の道として、稱名念佛を選択し給い、これを萬人に與えた。その阿彌陀佛のみ心を絶對視し、自らの全てをかけて、稱名念佛の實踐を行うところに、淨土宗の本質がある。

かかる萬人救済の宗教を確信し、それを宣説するに至つた法然の心底には、人間何人をも救いとらずにおかない阿彌陀佛の生きた人格との出會いという宗教經驗の事實のあつたことは、誰しも否認されないことである。

しかし法然は、その生きた阿彌陀佛という人格的な救済佛との出會いという經驗事實を自己の内證的根據として、萬人を救済せんとする本願の聖意を確信し、その宣説にひたすら心勞したとはいへ、出會つた生きた阿彌陀佛の實體がいかなるものであり、またその信仰がいかなる精神狀況であるか、という點について直接、論議の對象とはしなかつた。それは法然の主著である『選擇集』においても、阿彌陀佛そのものについての論述がなされていないことからもうかがい知られるところである。

法然は久しく探し求めていた人間誰でもが救われるという教えを、善導の『觀經疏』の「一心專念彌陀名號云云」の文の上に見出したのであるが、その背後に『選擇集』第十六章の末尾にのべられる、

靜以善導、觀經、疏者是西方指南行者、目足也。然則西方行人必須珍敬矣。就中每夜夢中有僧指授玄義。僧者恐彌陀應現。兩者可謂此疏是彌陀傳說。何況大唐相傳云善導是彌陀化身也。兩者可謂又此文是彌陀直說。既云欲寫者一如經法。此言誠乎仰討本地二者四十八願之法王也。十劫正覺之唱有憑于念佛。俯訪垂迹二者專修念佛之導師也。三昧正受之語無疑于往生本迹雖異。化道是一也。於是貧道昔披閱慈典粗識素意立舍餘行云歸念佛。自其已來至于今日自行化他唯紿念佛。

という記述のごとく、「善導は彌陀の應現である」と直観し、さらにそのことを確信し給うた法然の心事を前提とするものであり、言葉をかえていうならば、善導の豊かな宗教経験において萬人救済の内證的根據を見出したというのである。

すなわち「三昧正受」という深い宗教経験において萬人の救済の事實を示し給うた能表示者たる宗教的人格に對する絶對的信賴が、法然をして立ちどころに一切の餘行を捨てしめ、萬人救済の確定的なただ一つの行である稱名念佛のみをこととするに至らしめたのである。

このことは法然の捨聖歸淨が單なる理論を根據としてなされたものではないことを物語るものであり、「三昧」という善導の宗教経験のもつ絶對的信憑性が、彼をして歸淨せしめるに至つたといふことができる。ここに敢えて阿彌陀佛の實體、あるいはその信仰の精神狀況について、これを客觀的に、理論的にあとづけようとしなかつた法然の態度のよつてきたる所以をうかがうことができるのである。

しかし、敢えて法然は阿彌陀佛の實體、あるいはその信仰の精神狀況を直接的な課題として論じなかつたとはいへ、全く阿彌陀佛について論じなかつたのではない。阿彌陀佛を論ずる法然の立場は、阿彌陀佛に歸依し、その淨土に往生を願う、宗教的主體としての「私」を離れて、單なる客觀的立場、態度から信仰の對象である阿彌陀佛を思索し、論じようとするのではない。つねに人間の誰れをも救つて漏さないという平等慈悲、いわゆる救済佛として阿彌陀佛を「私」とのかかわり合いにおいて取り扱つたのである。すなわち法然にとつては、萬人に平等の救済をもたらす阿彌陀佛の本願、慈悲のみ心を強調することが、まず何よりも第一義的であつたといふことができる。

『選擇集』<sup>(4)</sup>第三章に、

故知念佛易故通於一切。諸行難故不通諸機。然則爲令一切衆生平等往生捨難取易爲本願歟。若夫以造像起塔而爲本願者貧窮困之類。定絶往生望。然富貴者少貧賤者甚多。若以智慧高才而爲本願者愚鈍下智者。定絶往生望。然智慧者少愚癡者甚多云云

といひ、さらに續いて、

彌陀如來法藏比丘之者被催平等慈悲。普爲攝於一切不下以造像起塔等諸行爲中往生本願上。唯以稱名念佛一行爲其本願也。

と言つてゐるときは、まさに法然の心底に深く印象づけられた彼の阿彌陀佛の本願、平等慈悲を示すことによつて、自らが第一義とするところのものを表示したものであるといふであらう。したがつて法然は、阿彌陀佛が稱名念佛の一行を選択して、萬人を救済し給うところの本願、平等慈悲のみ心に自らの全てをかけて、専ら稱名念佛の一行をばけむとともに、他に對しても専らこのことを強調し勸進したわけである。

このような法然の宗教的態度から推測しうるうちに、たとえ阿彌陀佛について論じたとしても、それは單に阿彌陀佛を自分から離れた客體として論ずるものではなく、あくまでもつねに自らの宗教經驗に基礎をおいて、自らの救済佛であり、萬人の救済佛として、宗教的主體にかかる阿彌陀佛を論じたのである。したがつて自らの哲學的な思索による阿彌陀佛を論じるがごとき立場をとらなかつた。ここに法然の本意が實踐的立場にあることを確認するわけである。

註

(1) 淨土9の四五八頁(淨土隨聞記は勢觀房が日頃法然上人の教えを聞くにしたがつて記述したものとわかれてゐる)

- (2) 法然の四十三才（承安五年）の立教開宗の宗教的決斷を意味する。  
 (3) 選擇本願念佛集（土川勸學宗學興隆會發刊）一三二～四頁、以下は選擇集とする。  
 (4) 選擇集三三～四頁

### 三、稱名に對應する佛

法然は、ただ阿彌陀佛の名號を稱えるという一行をもつて、人間誰れでもを救いとうとする阿彌陀佛の本願、平等慈悲に、自らの全てをかけると共に、その萬人救済の聖意にもとづいて、萬人の求むべきこと（所求）とそれを實現さす實踐方法（去行）とを『選擇集』<sup>(1)</sup>の卷頭に「南無阿彌陀佛往生之業念佛爲先」と示した。つまりそれは、ただ稱名念佛の一行に歸することであり、法然の最後の遺訓も「只一向に念佛すべし」<sup>(2)</sup>（『一枚起請文』）と結ばれた程である。

しかして、その唯一の實踐としての稱名念佛は、南無阿彌陀佛と阿彌陀佛の名を稱えることである。この稱名念佛が阿彌陀佛の名を聲に出して稱えるということは、その稱名において、稱名する「私」と稱名される阿彌陀佛との間に宗教的なかわり合いが働くのではなくてはならない。すなわち名は單に名であるのではなく、名が名であるというのは、名が何らかの人格を示すことにおいて名であり、名を離れた人格、人格を離れた名はあり得ないのである。この意味から名を稱えるということは、實は阿彌陀佛という宗教的人格を呼びかけることであり、自らの名を呼びかけられた宗教的人格、阿彌陀佛は、呼びかけた側にその人格をもつて應えるのである。

少なくともこのような人格的な呼應關係が成り立つことにおいて、稱名が單に名を稱えるのではなく、宗教的實

踐として成立する所以があり、稱名念佛の信仰の精神状況もこの範圍を出るものではない。

このように、稱名が宗教的實踐として成立する所以は、阿彌陀佛という人格佛を呼びかけることによつて、呼びかけられた阿彌陀佛はその呼びかけた人に應えるという、そういう人と佛との宗教的にかかり合の上にこそ見出されるのである。しかし、このような宗教的にかかり合いをもつ稱名念佛が單に宗教心理學的な分析において理解されるにとどまるものであつてはならない。なぜならば、それは眞に宗教の最も具體化された純粹性を示すものであるからであり、形而上學的な理解をも絶した宗教の本來的な姿としてみなされるべきものでなくてはならない。

さすれば、何故に阿彌陀佛の名を稱えるという宗教的實踐が成立し、しかもそれが何故に他の宗教的實踐から取捨選擇されなければならないのか、という問いについて、世の人は聖道門の修行によるさとりにおよびがたく、阿彌陀佛の救いにあずかりやすいというような、捨聖歸淨(3)のもつ單なる一面的な理由のみが、それに對する確答となりうるであらうか。あるいは、佛が萬人を救わずにおかないという本願のみ心のはからいのままに順い、佛のみ心にそわない行を捨てるというだけの理由でよいのであらうか。

かかる問いに對する根源的な理由づけは、人の思議の限界を越えるものとして、確答しうるべき範圍のものではなからう。法然が『選擇集』第三章に、

何故第十八願ガソ選ニ捨シ一切諸行ヲ唯偏選取ニ念佛ヲ一行ニ爲ル往生ヲ本願ニ乎。答曰チ聖意難測シ不能ク輒解ク  
といつてゐるのは、人の思議の限界のあることを認めてゐるものといえよう。しかしさらに續いて、

雖然モ今試ミ以テ三義ヲ解キ之一ヲ者勝劣義ニ者難易ヲ義ニ初勝劣ト者念佛ハ是勝餘行ハ是劣ナリ所以者何名イカレトナレバ  
號是萬德ハ之所ナリ歸スル也。然則彌陀一佛ハ所有四智三身十力四無畏等ヲ一切内證功德相好光明說法利生等一

切外用、功德皆悉、攝ニ在、阿彌陀佛、名號之中ニ。故、名號、功德最爲勝也。餘行不<sup>ラ</sup>然……次難易義、者念佛、易<sup>ク</sup>修<sup>シ</sup>諸行、難<sup>シ</sup>修<sup>シ</sup>。<sup>(5)</sup>

といつてゐるのは、法然が阿彌陀佛の平等慈悲のみ心に自らのすべてをかけた經驗的立場から、その稱名念佛を勝劣と難易という觀點から、稱名一行の絶對性を強調しようとするものである。

いづれにせよ稱名の行は、人と阿彌陀佛との直接的な人格的にかかり合いがもたれるということにほかならないが、その内容は阿彌陀佛の萬人を漏らさず救いとうとする本願のはたらきを前提とし、その本願におさめとられようとするものが、阿彌陀佛に對してその名を稱えることによつて、所期の目的を成就するということであらう。

すなわち稱名念佛において人と佛とのかかり合いが成立すると共に、それを基盤として阿彌陀佛は自らの化を現じ、また衆生は所求を達成するのである。

しかして、この稱名の行に對應する阿彌陀佛こそ、その行人に救いをもたらす救済佛であるが、その阿彌陀佛は名を稱える行人に對していかなる様態において對應するのであらうか。法然は善導の『觀經疏』<sup>(6)</sup>（定善義）の言葉を用いて『選擇集』第二章に次のように示している。

修<sup>スル</sup>正助二行<sup>ニ</sup>者、於<sup>テ</sup>阿彌陀佛<sup>ニ</sup>甚<sup>ダ</sup>以爲<sup>ニ</sup>親<sup>ニ</sup>昵<sup>ト</sup>。故疏<sup>ニ</sup>上文云、衆生起<sup>シテ</sup>行<sup>ヲ</sup>、口常稱<sup>スレバ</sup>佛<sup>ヲ</sup>、佛即聞<sup>ク</sup>之<sup>ヲ</sup>。身常禮<sup>スレバ</sup>佛<sup>ヲ</sup>、佛即見<sup>ク</sup>之<sup>ヲ</sup>。心常念<sup>スレバ</sup>佛<sup>ヲ</sup>、佛即知<sup>ク</sup>之<sup>ヲ</sup>。衆生憶<sup>スレバ</sup>念<sup>スレバ</sup>佛<sup>ヲ</sup>、佛亦憶<sup>シタマフ</sup>念<sup>スレバ</sup>衆生<sup>ニ</sup>。彼此三業不<sup>レ</sup>相捨<sup>ヒ</sup>離<sup>セ</sup>。故名<sup>ニ</sup>親縁<sup>ト</sup>也。

とあるごとく、佛はもともと三業（身口意）のありうる道理はないが、その道理をこえて衆生の三業に對應するのに三業をもつてあらわれ給うのである。このことは佛が人格的に衆生に對應する最も具體的な相であつて、それは



稱名をこととする衆生の佛に對する心的かたむきの上にのみ現ずる。そこに佛が人格佛といわれる所以を認めることができるわけである。これらのことに關しては、さらに續いて、

修スル正助二行ヲ者ハ於テ阿彌陀佛ニ甚ダ以テ爲ス隣近ト。故疏ニ上文ノ云ク衆生願ハ見レ佛ヲ佛即應チ念現ニ在シタマフ目前ノ故名ニ近縁ト也。<sup>(8)</sup>

という近縁の説明からもうかがい知ることができる。さらに『選擇集』<sup>(9)</sup>第七章においては、この親縁、近縁の説明に、

衆生稱念スレバ即除ク多劫ノ罪ヲ命欲スル終ント時佛與ニ聖衆ト自ラ來テ迎接シタマフ諸邪業繫無シ能ク礙ル者ニ故名ニ増上縁ト也。

と加えているごとく、この増上縁の説明からも知ることができる。

なお法然は『觀經釋』<sup>(10)</sup>においては、さきの近縁の説明をするところで、平生念佛の行人と臨終念佛の行人とのそれぞれの立場に對應する佛の樣態を次のごとくに示している。

衆生願スレバ見ント佛ヲ佛即應レ念現ニ在シタマフ目前ノ故名ニ近縁ト也。就テ此ニ有レ二ニ平生ニ臨終ニ一平生ト者若シ人念スレバ佛ヲ阿彌陀佛無數、化身化觀世音化大勢至常ニ來ニ至ニ此ニ行人ノ之所ニ念佛ヲ艸庵雖レ隘シ而モ恒沙ノ聖衆雲ノ集リ菴羅園ノ之華座ニ三昧ニ道場雖レ映シ而モ無數ノ賢聖側塞メ等シ靈鷲山ノ之苔筵ニ十萬億剎宛如ク咫尺ノ容ル膝ヲ丈室殆ト如シ太虛ニ……二ニ臨終ト者念佛ヲ行人命欲スル終ト時阿彌陀佛與ニ諸ノ聖衆ト應メ現ニ前シタマフ其前ノ明カニ知ヌ念佛ヲ衆生與レ佛甚近コトヲ也。

ここに平生、臨終それぞれの行人に對應する阿彌陀佛の樣態をうかがい知ることができる。ことに來迎に關しては、臨命終時の衆生が來迎にあずかることによつて初めて正念に住しうるのであり、またそこに往生がなしとげら

れるということを見逃してはならないのであろう。さらにそこには、衆生にかかわつて最後まで救いとらずにはおかない佛の慈悲のはたらきを見出すことができるであらう。

このように阿彌陀佛は、稱名の行人に對して「彼此三業不相捨離」と表現されるがごとき最も具體的にして、まさに人格佛として、さらには姿、形をもつて、しかも化佛等と共に現前し應ずるというのである。しかし稱名の行人に對應して現前する阿彌陀佛の様態は、まさにかくのごとくであるとしても、稱名の目的がただその阿彌陀佛の現前するのをみたてまつることにあるのではない。衆生の佛への歸命、親慕の情に應えて佛が現前するということは、あくまで衆生をして阿彌陀佛の淨土に往生せしめることが目的であり、攝取不捨の化を達成することが目的なのである。また稱名の行人にとつて、阿彌陀佛が現前し給うか、否かということは、機根の差によつて決定されるとしても、それが往生するか、否かを決定する本質的な事柄とはならないであらう。しかしことに稱名をする場合、歸命想、引接想、往生想<sup>(12)</sup>のいずれかによつて、稱名がなされるべきであるといわれることは、行者が佛は念佛する衆生の前に現前し給うことを、作想することである。かく稱名念佛を進める上の心の用い方として作想ということがとりあげられるということは、稱名念佛が佛と行者との人格的對應を基調としていることを雄辯に物語るものがある。

いずれにせよ、法然が宗教經驗の立場から示した稱名の行者に對應する阿彌陀佛を、「彼此三業不相捨離」と表現するときには、まさに有相をもつて現前し給う生きた佛を指すものであり、理論によつてその實在が證明されるがごとき佛ではない。理論、道理をこえて現實の生活の中に實感し經驗される最も具體的な生きた阿彌陀佛であるということができよう。

- (1) 選擇集の巻頭に示される「南無阿彌陀佛往生之業念佛爲先」というこの十四文字は、聖光の徹選擇集以來と意義深いものとしていろ／＼と解釋されているが、近來においては、福田行誡上人が選擇集の十六章段の部分を「画ける龍の首尾手足等の如し」といわれ、この巻頭の十四文字を「眼精を點ずが如し」といわれ、十六章段と巻頭の十四文字をもつて画龍点睛の言葉で示されていることは、要をえた表現であると思われる。石井教道著「選擇集研究總論篇」二八五頁参照。
- (2) 一枚起請文にはいろいろあるとされている。「只一向——」と「只」の字が用いられているのはすべてではないが、(本法然上人全集(石井編)四一六頁の註⑤は誤りである)この「只」の文字の宗教的實踐の立場から考える意味は、非常に深いものと思われる。改めて考えてみたい。
- (3) 香月乘光氏稿「法然上人の淨土開宗における佛教の轉換」(佛文化研究十二号)参照。
- (4) 選擇集三一頁。
- (5) 選擇集三一～二頁。
- (6) 淨全2の四九頁。
- (7) 選擇集一七頁。
- (8) 選擇集一八頁。
- (9) 選擇集五八頁。
- (10) 法然上人全集(石井編)一二二頁。
- (11) 逆修說法(法然上人全集Ⅱ石井編Ⅱ二三四頁)には「令<sub>レ</sub>往<sub>ニ</sub>正念之義也。然者非<sub>ニ</sub>臨終正念故來迎<sub>一</sub>」とある。阿川貫達著「淨土宗義概説」一一八頁には「來迎には二意ある。正念の上の來迎と來迎の上の正念である。觀經の中品下生に諸罪消滅<sub>セリ</sub>我來<sub>レ</sub>迎<sub>レ</sub>汝<sub>ヲ</sub>とあるのは、正念の上の來迎である。阿彌陀經に阿彌陀佛與<sub>ニ</sub>諸<sub>ノ</sub>聖衆<sub>ト</sub>現<sub>ニ</sub>在<sub>ニ</sub>其<sub>ノ</sub>前<sub>ニ</sub>是<sub>ニ</sub>人終<sub>ノ</sub>時<sub>ノ</sub>心不<sub>レ</sub>顛倒<sub>一</sub>即得<sub>ニ</sub>往生<sub>一</sub>は來迎の上の正念である。」とある。しかしこの文中の中品下生は下品上生の誤りであらう。
- (12) 往生要集中卷(淨全15の四九頁)觀經疏散善義略抄卷一(淨全2の五九二頁)参照。特に元祖のものとしては往生要集註要(淨全9の三八一頁)参照。

## 四、法然の報身論

法然が阿彌陀佛の本願行としての稱名念佛を發見確信して「自<sub>レ</sub>其已來至<sub>三</sub>于今日<sub>一</sub>自行化他唯<sub>ト</sub>締<sub>ニ</sub>念佛<sub>二</sub>」（選擇集第十六章）といっているのによつても明らかなように、自らの救済佛である阿彌陀佛の本願を確信してから後の彼の宗教的使命は、自らの内面に生きた阿彌陀佛との人格的なかわり合を繼續すると同時に、阿彌陀佛の本願と稱名念佛とを人にひたすら伝えることが、何よりも第一義的であつたであらうことは既に述べたところである。

しかしながら、法然は一方において阿彌陀佛についての論證を試みるところがあつた。例えば『大經釋』あるいは『逆修說法』などに散見されるのが即ちそれである。これらに見られる法然の阿彌陀佛に關する論證が、たとえ彼の宗教的立場と直接に關連するところがあつたとしても、それをそのまま法然の第一義的な立場のものとして受けとめることは注意を要するであらう。これらに見られる阿彌陀佛の論證は、彼の第一義的立場である宗教的實踐、乃至は宗教經驗を理論的に裏付けるものであり、彼にとつては所謂第二義的なものとして受けとめることが最も妥當であらう。

法然の佛身論としてあげられるものは、さきに示した『大經釋』『逆修說法』等<sup>(1)</sup>に示されている三身論と二身論に限られるようである。今これらの佛身論の概要をみていこう。

法然が示す三身論は『大經釋』『逆修說法』の兩方に見られるが、まず『大經釋』には、  
 初<sub>ニ</sub>法身<sub>一</sub>者無<sub>レ</sub>始<sub>モ</sub>無<sub>レ</sub>終<sub>モ</sub>離<sub>ニ</sub>二<sub>レ</sub>一切<sub>一</sub>相<sub>ニ</sub>絶<sub>ニ</sub>諸<sub>一</sub>戲論<sub>ニ</sub>周圓<sub>一</sub>無<sub>レ</sub>際<sub>ニ</sub>湛然<sub>一</sub>常住。次<sub>ニ</sub>報身<sub>一</sub>者報<sub>ニ</sub>萬行<sub>一</sub>因<sub>ニ</sub>二<sub>レ</sub>所<sub>一</sub>感<sub>ニ</sub>得<sub>一</sub>之<sub>ニ</sub>萬<sub>一</sub>德<sub>ニ</sub>身<sub>一</sub>也。布<sub>レ</sub>髮<sub>ニ</sub>掩<sub>レ</sub>泥<sub>ニ</sub>之<sub>ニ</sub>功<sub>一</sub>感<sub>ニ</sub>紺瑠璃<sub>一</sub>頂<sub>ニ</sub>流<sub>レ</sub>血<sub>ニ</sub>割<sub>レ</sub>肉<sub>ニ</sub>之<sub>ニ</sub>勸<sub>一</sub>得<sub>ニ</sub>紫磨金<sub>一</sub>膚<sub>ニ</sub>代<sub>レ</sub>食<sub>ニ</sub>之<sub>ニ</sub>慈<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>空<sub>ニ</sub>早<sub>ニ</sub>得<sub>ニ</sub>鵝王<sub>一</sub>之<sub>ニ</sub>相<sub>一</sub>

代<sup>ル</sup>獸<sup>ニ</sup>之悲有<sup>レ</sup>誠速<sup>ニ</sup>感<sup>ニ</sup>鹿王<sup>ノ</sup>之膊<sup>ヲ</sup>破<sup>リ</sup>腦<sup>ヲ</sup>治<sup>ス</sup>他<sup>ニ</sup>病<sup>ヲ</sup>故<sup>ニ</sup>今成<sup>ニ</sup>醫王<sup>ノ</sup>之中<sup>ノ</sup>大醫王<sup>ト</sup>施<sup>レ</sup>肉<sup>ヲ</sup>與<sup>カ</sup>商人<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>今成<sup>ニ</sup>船師<sup>ト</sup>中大船師<sup>ト</sup>施<sup>ニ</sup>燈燭<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>成<sup>ニ</sup>光明無量<sup>ノ</sup>佛<sup>ト</sup>斷<sup>ニ</sup>殺生<sup>ノ</sup>故<sup>ニ</sup>成<sup>ニ</sup>壽命無量<sup>ノ</sup>聖<sup>ト</sup>以<sup>レ</sup>寶<sup>ヲ</sup>與<sup>カ</sup>人<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>成<sup>ニ</sup>衆寶國土<sup>ノ</sup>之主<sup>ト</sup>以<sup>レ</sup>床<sup>ヲ</sup>施<sup>カ</sup>人<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>得<sup>ニ</sup>大寶華王<sup>ノ</sup>之座<sup>ト</sup>布<sup>ヲ</sup>施<sup>カ</sup>爲<sup>ニ</sup>庫藏<sup>ニ</sup>收<sup>ム</sup>百福莊嚴<sup>ノ</sup>之財<sup>ト</sup>持<sup>ヲ</sup>戒<sup>ヲ</sup>爲<sup>ニ</sup>良田<sup>ニ</sup>下<sup>ニ</sup>三菩提<sup>ノ</sup>之種子<sup>ト</sup>著<sup>ニ</sup>忍辱<sup>ノ</sup>堅甲<sup>ニ</sup>固<sup>ニ</sup>戰<sup>ニ</sup>魔王<sup>ノ</sup>之十軍<sup>ニ</sup>乘<sup>メ</sup>精進<sup>ヲ</sup>駿馬<sup>ニ</sup>早<sup>ニ</sup>超<sup>テ</sup>險難<sup>ノ</sup>之六道<sup>ヲ</sup>以<sup>ニ</sup>禪定<sup>ヲ</sup>清水<sup>ニ</sup>洗<sup>ヒ</sup>諸欲<sup>ヲ</sup>垢<sup>ヲ</sup>以<sup>ニ</sup>智慧<sup>ヲ</sup>船筏<sup>ニ</sup>渡<sup>ル</sup>生死<sup>ノ</sup>大海<sup>ヲ</sup>凡<sup>ソ</sup>酬<sup>ニ</sup>萬行<sup>ノ</sup>因<sup>ニ</sup>感<sup>ニ</sup>萬德<sup>ノ</sup>果<sup>ニ</sup>如<sup>ニ</sup>華<sup>ノ</sup>結<sup>カ</sup>果<sup>ヲ</sup>似<sup>ニ</sup>響<sup>ノ</sup>應<sup>ニ</sup>聲<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>則<sup>ニ</sup>酬<sup>ニ</sup>實修<sup>ノ</sup>萬行<sup>ニ</sup>得<sup>ニ</sup>實證<sup>ノ</sup>萬德<sup>ト</sup>也次<sup>ニ</sup>應身<sup>ト</sup>者起<sup>ニ</sup>大神通<sup>ヲ</sup>變<sup>ニ</sup>現<sup>シ</sup>十方<sup>ニ</sup>而隨<sup>ニ</sup>機宜<sup>ニ</sup>爲<sup>ニ</sup>說<sup>ニ</sup>妙法<sup>ヲ</sup>令<sup>ム</sup>諸衆生<sup>ヲ</sup>利<sup>ニ</sup>益安樂<sup>ヲ</sup>是<sup>レ</sup>則<sup>ニ</sup>應<sup>ニ</sup>同<sup>ニ</sup>穢土<sup>ニ</sup>始終<sup>ニ</sup>八相<sup>ヲ</sup>示<sup>レ</sup>現<sup>ニ</sup>之身<sup>ト</sup>也

とある。またこれに似た三身論が『逆修說法』(四七日)にもでていのである。

先<sup>ツ</sup>法身<sup>ト</sup>者此<sup>レ</sup>即<sup>ニ</sup>諸佛所證<sup>ノ</sup>境界無相甚深<sup>ノ</sup>妙理<sup>ヲ</sup>一切諸法畢竟空寂<sup>ニ</sup>即<sup>ニ</sup>名<sup>ニ</sup>法身<sup>ト</sup>也次<sup>ニ</sup>報身<sup>ト</sup>者酬<sup>ニ</sup>因<sup>ノ</sup>之身<sup>ト</sup>此<sup>レ</sup>即<sup>ニ</sup>證<sup>ニ</sup>彼<sup>ノ</sup>法身無相<sup>ノ</sup>妙理<sup>ヲ</sup>之智<sup>ヲ</sup>名<sup>ニ</sup>報身<sup>ト</sup>也此<sup>ノ</sup>二身<sup>ハ</sup>者周<sup>ニ</sup>遍法界<sup>ニ</sup>包<sup>ニ</sup>含<sup>ス</sup>萬象<sup>ヲ</sup>次<sup>ニ</sup>應身<sup>ト</sup>者爲<sup>ニ</sup>濟<sup>ニ</sup>度<sup>ニ</sup>衆生<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>無際限<sup>ノ</sup>中<sup>ニ</sup>假<sup>ニ</sup>示<sup>ニ</sup>際限<sup>ヲ</sup>於<sup>ニ</sup>無功用<sup>ノ</sup>中<sup>ニ</sup>假<sup>ニ</sup>現<sup>ニ</sup>功用<sup>ヲ</sup>隨<sup>ニ</sup>類應<sup>ニ</sup>同<sup>ニ</sup>之身<sup>ト</sup>ナリ

とあるがごとくである。

かく『大經釋』や『逆修說法』に説示されている三身説のなか、第一身である法身は眞如の理を指すのであり、第二身である報身は酬因感果身、あるいは理智冥合の身を指すことが知られるのである。このように酬因感果身として内容づけられる報身の報は、善導によつて「問曰彌陀淨國爲當是報是化也。答曰是報非化」(觀經疏—玄義分)と言われる報であり、そのことは「凡言報者因行不虛定招三來果。以三果應因故名爲報」(4)と規定していることによつて知られるであらう。このように法然が阿彌陀佛をもつて報身とみなしたことは、この善導の疏の説を

承けて立つものであることが知られる。

衆生の救済を本願となし給える阿彌陀佛の佛格を報身となすことは全く異論のないところである。その報身の内容規定を衆生救済の願行に報われた佛となす限り、その佛身の所有する功德功用は無限であり、またそのはたらきは稱名念佛する衆生によつて直接感じとられるのである。

ここで最も注意すべきことは、因位における阿彌陀佛は衆生救済の願行に報われた佛であるという意味から、酬因感果という表現をもつて、その内容規定が行われているのであるが、その酬因感果という表現は佛に對する單なる説明的表現であるとして、等閑視することがあつてはならない。ということは、佛はもともと因縁因果の相對界の圈外のものであるに拘らず、しかもそこに因果の制約が見出されるような酬因感果という表現をもつて内容規定を行つていることに注目せざるをえないからである。このことは、佛が因縁因果の世界と斷絶し、それをこえた世界にふみとどまらずに、因果の世界に對應し、そのはたらき（救い）を示すという意味である。

このように因果の世界と完全に斷絶しながら、因果の世界にかかわりをもつということとは、因果の世界にかかわりをもつということとは、因果の世界にかかわりをもつことによつてはじめて衆生救済という化を現じうることを意味するものである。言葉をかえていうならば、佛が化を現ずるためには、佛は人間の思議、分別にかかわる人格身でなければならないということである。逆にわれわれ救われる人間の立場からいうならば、われわれを救い給う佛は、決して眞如や法性の理、法でなく、つねにわれわれに人格的にかかわりをもつ佛でなくてはならないわけである。理、法を尊ぶ聖道門に對して、力用、功用が本願力となつて働く報身佛を信仰の對象として尊ぶ淨土門の立場を明確にしておく必要がある。今かりに報佛が『逆修說法』に説くように、「證ニ彼法身無相妙理ニ之智名ニ報身ニ也」ということが語りうるとしても、われわれ人

間が信仰の對象とし、救済佛と仰ぐ阿彌陀佛は、あくまでも「酬因感果」の身として、人格的にかかわる佛でなければならぬ。したがつて救済を仰ぐわれわれ人間の立場、信仰者の態度からするならば、理智冥合の身として報身を受けとることは、自らの立場、態度を逸脱することを忘れてはならない。

したがつて、この報身佛たる阿彌陀佛の平等慈悲の本願力に投歸していく衆生の宗教的態度からいうならば、この報身佛の上にその根據、根源としての法身を認めなければならぬという論理的な必然性は見出せないわけである。衆生を救済するという報身の慈悲、本願力の具體化として、さらに化身を登場せしめているということは、ここに述べている考え方に一層拍車をかけるものである。

そこで、法然がなぜ三身論を用いることによつて、阿彌陀佛を論じなければならなかつたかという理由を考える必要がある。第一は、さきにも指摘したごとく、善導の「唯報非化」という指南を繼承したからであり、偏依善導を標榜する法然にとつて當然なことといわざるをえない。第二には、佛教では佛身を論じる場合、二身論、三身論、四身論等があるが、そのなか、さきに指摘したような平等慈悲、本願力をもつて人格的に人間にかかわつてくる阿彌陀佛を論じる場合、酬因感果身としての性格を表示するのに三身論の報身が一番好適であると判斷されたからであろう。言葉をかえていうならば、三身論という既成の概念にあてはめて阿彌陀佛を論じたまでのことである。このことは三身論をもつてしては、われわれの救済佛としての阿彌陀佛の特有性を十分論じつくしえないということの意味する。第三には、當時の歴史的事情によるものである。すなわち『大經釋』は法然が東大寺において南都の僧侶たちに講義されたものであり、そこに三身論が述べられ、阿彌陀佛をそのなかの第二身として説かれたということは、三身論は彼等南都の僧侶たちの既成概念であつたからである。

以上三つの理由によつて、法然が三身論を使用しなければ阿彌陀佛を論證することが不可能であるから、これを使用して阿彌陀佛を報身と規定されるに至つた、という論據はどこにも見當らないことになる。あくまでも三身論を借りものとして使用されていることに留意すべきであらう。

## 註

(1) 法然上人全集(石井編)七八〜九頁(大經釋は法然が善導の釋義を規準として大經を註釋したものであり、東大寺で講義したものであるというから、聽講はおそらく南都の僧侶であつたであらう。)

(2) 法然上人全集(石井編)二三二〜三頁(逆修說法は、法然の弟子安樂房尊西の父外記入道師秀が阿彌陀如來の來迎引接の像を刻み、その開眼供養に併せて、自分の死後の七七日の追善供養の逆修を行つたとき、その導師をした法然の說法を記したものとわれている。なおこの外記入道はどれ程の佛教知識をもつた人であつたかは不明であるが、ともかく在俗の人である。)

(3) 淨全2の一〇頁

(4) 淨全2の一頁

## 五、法然の眞化二身論

法然は『逆修說法』<sup>(1)</sup>初七日の項において、彼獨自な二身論をもつてその阿彌陀佛觀を示している。すなわち、今且以眞身化身之二身<sup>ニ</sup>、奉讚<sup>ル</sup>彌陀<sup>ノ</sup>之功德<sup>ヲ</sup>。分<sup>ニ</sup>此<sup>ノ</sup>眞化二身<sup>ヲ</sup>、見<sup>ニ</sup>于<sup>タリ</sup>雙卷經<sup>ノ</sup>三輩<sup>ノ</sup>文中<sup>ニ</sup>。先眞身者<sup>トハ</sup>、眞實<sup>ノ</sup>之身也。彌陀因位<sup>ノ</sup>之時<sup>ニ</sup>、於<sup>テ</sup>世自在王佛<sup>ノ</sup>所<sup>ニ</sup>、發<sup>シテ</sup>四十八願<sup>ヲ</sup>之後、兆載永劫<sup>ノ</sup>之間、修<sup>メ</sup>布施持戒忍厚精進等<sup>ノ</sup>之六度萬行<sup>ヲ</sup>、而所顯<sup>ル</sup>之修因感果之身也。觀經<sup>ニ</sup>說云<sup>ク</sup>、其身六十萬億那由他恒河沙由旬<sup>ナリ</sup>、眉間<sup>ノ</sup>白毫右<sup>ニ</sup>旋<sup>ル</sup>、



如<sup>シ</sup>五須彌山<sup>一</sup>。其<sup>レ</sup>一須彌山<sup>一</sup>、高<sup>ナ</sup>、出海入<sup>レ</sup>海各々八萬四千由旬也。又青蓮慈悲<sup>ノ</sup>眼<sup>一</sup>、如<sup>シ</sup>四大海水<sup>一</sup>、青白分明也。自<sup>リ</sup>身<sup>一</sup>、諸<sup>ノ</sup>毛孔<sup>一</sup>放<sup>ツ</sup>光明<sup>一</sup>、如<sup>シ</sup>須彌山<sup>一</sup>。頂<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>旋<sup>ル</sup>圓光<sup>一</sup>、如<sup>シ</sup>百億三千大千世界<sup>一</sup>。如<sup>レ</sup>是有<sup>ニ</sup>八萬四千相<sup>一</sup>、一相<sup>ニ</sup>各有<sup>ニ</sup>八萬四千好<sup>一</sup>、一一好<sup>ニ</sup>各有<sup>ニ</sup>八萬四千光明<sup>一</sup>。其<sup>一</sup>々、光明遍<sup>ル</sup>照<sup>シ</sup>十方世界<sup>一</sup>、念佛<sup>ノ</sup>衆生<sup>一</sup>、攝取<sup>メ</sup>不<sup>レ</sup>捨<sup>下</sup>、身色<sup>ハ</sup>如<sup>シ</sup>夜摩天<sup>一</sup>、閻浮檀金<sup>ノ</sup>色<sup>一</sup>。是<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>限<sup>ニ</sup>彌陀一佛<sup>一</sup>、一切諸佛皆黃金<sup>ノ</sup>色也。諸色<sup>ノ</sup>中<sup>ニ</sup>以<sup>テ</sup>白色<sup>ヲ</sup>爲<sup>レ</sup>本<sup>一</sup>、故<sup>ニ</sup>雖<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>佛<sup>一</sup>、色<sup>ハ</sup>白色<sup>一</sup>、其色尙<sup>ニ</sup>損<sup>スル</sup>色也。但有<sup>ニ</sup>黃金<sup>一</sup>不變<sup>ノ</sup>色也。是<sup>レ</sup>故十方三世一切<sup>ノ</sup>諸佛<sup>一</sup>、皆爲<sup>レ</sup>顯<sup>ニ</sup>常住不變<sup>一</sup>相<sup>一</sup>、現<sup>ニ</sup>下<sup>ナル</sup>黃金<sup>ノ</sup>色<sup>一</sup>也。是<sup>レ</sup>觀佛三昧經<sup>ノ</sup>意也。——中略——

造<sup>ニ</sup>金色<sup>一</sup>者、即決定往生<sup>ノ</sup>業因也。即生乃至三生<sup>ニ</sup>必得<sup>ニ</sup>往生<sup>一</sup>、是<sup>レ</sup>彌陀如來眞身之功德、存<sup>レ</sup>略<sup>ヲ</sup>如<sup>シ</sup>斯<sup>一</sup>。次<sup>ニ</sup>化身<sup>一</sup>者、無<sup>ニ</sup>而歟<sup>一</sup>有<sup>ニ</sup>云<sup>レ</sup>化者、隨<sup>ヒ</sup>機應<sup>レ</sup>時<sup>一</sup>、現<sup>ニ</sup>身量<sup>一</sup>大小不同<sup>ナリ</sup>。經云、現<sup>ニ</sup>大身<sup>一</sup>滿<sup>ニ</sup>虛空<sup>一</sup>中<sup>一</sup>、或現<sup>ニ</sup>小身<sup>一</sup>丈六八尺。就<sup>テ</sup>化佛<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>多種<sup>一</sup>。先<sup>ツ</sup>圓光<sup>一</sup>、化佛者、經云、於<sup>ニ</sup>圓光<sup>一</sup>中<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>三百萬億那由他恒河沙<sup>一</sup>、化佛、一<sup>一</sup>、化佛衆多無數、化菩薩以<sup>ニ</sup>爲<sup>ス</sup>眷屬<sup>一</sup>。次<sup>ニ</sup>攝取不捨<sup>一</sup>、化佛者、光明遍照十方世界念佛衆生攝取不捨<sup>一</sup>者、是<sup>レ</sup>眞佛、攝取也。此<sup>外</sup>有<sup>ニ</sup>化佛攝取<sup>一</sup>也。三十六萬億、化佛各與<sup>ニ</sup>眞佛<sup>一</sup>共<sup>ニ</sup>攝<sup>ニ</sup>取<sup>一</sup>十方世界念佛衆生也。次<sup>ニ</sup>來迎引接<sup>一</sup>、化佛者、九品來迎<sup>ニ</sup>各々有<sup>ニ</sup>化佛<sup>一</sup>、隨<sup>ヒ</sup>品有<sup>ニ</sup>多少<sup>一</sup>。上品上生來迎<sup>ニ</sup>眞佛<sup>一</sup>之外<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>無數化佛<sup>一</sup>、上品中生有<sup>ニ</sup>三千化佛<sup>一</sup>、上品下生有<sup>ニ</sup>五百化佛<sup>一</sup>。乃至如<sup>レ</sup>是<sup>一</sup>、次第減<sup>メ</sup>、下品上生眞佛不<sup>ニ</sup>來迎<sup>一</sup>、但遣<sup>ニ</sup>化佛化觀世音化大勢至<sup>一</sup>。其<sup>レ</sup>化佛、身量、或丈六八尺。化菩薩、身量隨<sup>ヒ</sup>其<sup>一</sup>、下品中生、天花上有<sup>ニ</sup>化佛菩薩<sup>一</sup>來迎<sup>一</sup>。下品下生、命欲<sup>ノ</sup>之時見<sup>ニ</sup>下<sup>ナル</sup>金蓮花猶<sup>シ</sup>如<sup>ニ</sup>日輪<sup>一</sup>住<sup>ニ</sup>中<sup>一</sup>、其人前<sup>上</sup>、  
と  
い  
う  
の  
が  
そ  
れ  
で  
あ  
る  
。

さて、ここに示される二身説は、法然自身が「見于雙卷經三輩文中」と指摘しているのによると、『無量壽經』

卷下の三輩章にその教證が求められるようであるが、今實際、三輩章を見ても眞化二身についてなんら説くところがないのである。ただ注目すべきことは、この中輩の文の中に「願生彼國其人臨終無量壽佛化現其身」、光明相好具如眞佛、與諸大衆現其人前<sup>(2)</sup>」という一文があることである。すなわち眞佛とあるは無量壽佛を指すことは明らかなことであり、またこの眞佛に對して、眞佛が臨命時の行者に對して化現（化身）し給うとなしているが、法然のいう眞身は前者を指し、化身は後者を指すことはけだし明瞭である。

さて眞身の内容規定は、次の對照表によつて『無量壽經』にもとづくものであることが知られるであろう。

### 『逆修說法』

彌陀因之時於世自在王佛所

### 『無量壽經』

有<sup>レ</sup>佛名世自在王如來應供等正覺明行具足善逝世間解無上土調御丈夫天人師佛世尊。此有<sup>ニ</sup>國王<sup>ニ</sup>聞<sup>ニ</sup>佛說法<sup>ニ</sup>心懷<sup>ニ</sup>悅豫<sup>ニ</sup>尋<sup>ニ</sup>發無上正眞道意<sup>ニ</sup>。棄<sup>レ</sup>國捐<sup>レ</sup>王行作<sup>ニ</sup>沙門<sup>ニ</sup>號曰<sup>ニ</sup>法藏<sup>ニ</sup>（淨全一の四頁）

如<sup>ニ</sup>我所願<sup>ニ</sup>當<sup>ニ</sup>具說<sup>ニ</sup>之<sup>ニ</sup>（以下四十八願の文）（淨全一の六頁）

發<sup>ニ</sup>四十八願<sup>ニ</sup>之後

兆載永劫之間修<sup>ニ</sup>布施持戒忍辱精進等之六度萬行<sup>ニ</sup>

發<sup>ニ</sup>斯弘誓<sup>ニ</sup>……………於<sup>ニ</sup>不可思議兆載永劫<sup>ニ</sup>積<sup>ニ</sup>植菩薩無量德行之<sup>ニ</sup>（淨全一の二頁）

而所<sup>レ</sup>顯之修因果果之身也。

法藏菩薩今已成佛現在西方去<sup>レ</sup>此十萬億刹其佛世界名曰<sup>ニ</sup>安樂<sup>ニ</sup>…成佛已來凡歷<sup>ニ</sup>三十劫<sup>ニ</sup>（淨全一の二頁）

この對照表によつて明白であるように『無量壽經』には、その意味、内容はあつても「修因感果」という表現を見出せないのであるが、敢えてかかる表現がとられていることは明らかに善導の『觀經疏』の報身に關する内容規定を豫想するものである。

さらに法然はこの眞身の内容規定に續いて「觀經說云」として第九身眞觀文の文を拔萃している。この拔萃された文は二つの部分にくぎられている。すなわち一つは「其身六十萬億那由他恒河沙由旬、眉間白毫右旋」というのであつて、阿彌陀佛の身高と白毫を記したものであり、他は無量壽佛の佛身と相好、及びその光明がよく念佛の衆生を救済することを示したものである。もし第九眞身觀文によるならば「於圓光中有百萬億那由他恒河沙化佛一一化佛亦有衆多無數化菩薩以爲侍者」という文があるのであるが、法然は何故か、この化佛化菩薩のことについては何ら觸れるところがないのである。このことは次に示される化身の説明をみれば首肯されるように、法然は化身の説明においてこの文を引用しているのである。かく第九眞身觀の文に化佛化菩薩が説かれているということは、無量壽佛をもつて化佛に對する眞佛とみなしていることと讀みとることができ。したがつて法然の眞化二身説は、さきの『無量壽經』の三輩章の文とともに『觀無量壽經』の第九眞身觀の文にその教證をもち、それをふまえて立論、命名したであろうことが推察される。

さて『觀經』を教證として眞身を説く所以は、阿彌陀佛を具體的に相という面において表示すると共に、その光明が衆生を救済するという功用をも表示せんとするに好適であつたからであらう。すなわち阿彌陀佛が金色をもつてみずからの身色をあらわし給うことは「皆爲顯常住不變相」と指摘されているように、阿彌陀佛が時間的制約をこえた意味での永遠の佛——現在佛であることを示すものであり、またその衆生救済のはたらきは、阿彌陀佛

の立場において「造<sub>二</sub>金色<sub>一</sub>二者即決定往生業因也」といわれているように、決定的な確實なはたらきであることが知られるであろう。しかもそれが決定的なはたらきであることは「即生乃至三生必得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>」という表現によつて推知されるであろう。

このように法然によつて説かれる眞身説は、阿彌陀佛は修因感果身であるという性格づけであり、身高、相好などの相、光明の救済のはたらき即用、という三點にしばられるであろう。このような阿彌陀佛觀は、論議のために論議するといった客觀的理論的立場に立つものではなく、あくまでも人間によつて信仰の對象とされ救済佛とされる阿彌陀佛を具體的に示さんとしたものである。言葉をかえていうならば、救いの對象である人間にかかわる阿彌陀佛を述べたものといひうるのである。

以上のように法然の眞化二身論は、『無量壽經』及び『觀無量壽經』を根據としての立論であることは否定しえないところであるが、偏依善導という態度をとつた法然にとつて、『觀經疏』<sup>(3)</sup>（玄義分）の「報身兼<sub>レ</sub>化」という釋義は、阿彌陀佛と眞化の二身によつて論じようとする彼に決斷を與えたことであろうし、また實際かかる見解に立つて『無量壽經』『觀無量壽經』を味讀したのであることが想定される。なおこのような觀點に立つて阿彌陀佛に眞化二身を分けようとする法然の意圖によるならば、彼が『選擇集』第十化佛讚歎篇のはじめに引用した「爾時彼佛即遣<sub>二</sub>化佛化觀世音化大勢至<sub>一</sub>至<sub>二</sub>三行者前<sub>一</sub>」という『觀經』下品上生の文もまた、眞化二身の教證としてあげるることができるであろう。

次に化身について法然は、四項<sup>(5)</sup>に分つてこれを説明しているのであるが、すべて『觀無量壽經』にその根據をおいていることは注目に値する。

このなか、まず第一は化を定義したものであつて、「無而歟有云レ化」というのがそれである。またかかる化佛はそれを感じる人の機根及び時期の相違によつて、身量に大小の違いをもつて現われることを指摘している。この「現身量大小不同」に關して法然は、「經云」というようにに教證をあげているが、具體的にその經名を明示してないものである。しかしその文は明らかに『觀無量壽經』第十三雜想觀の文をそのまま引用していることが知られる。さてこれら第一に示されることのすべては、第二以下にあげられている化佛のすべてに適用されることである。この點において、第一は化佛總論ともいふべき性格のものであり、第二以下は化佛の各論ということが出来るであらう。

第二に圓光の化佛として説かれるところは、明らかに『觀無量壽經』第九眞身觀文によつて示されたものであり、阿彌陀佛の圓光のなかにまします化佛及び、化佛の侍者としての化菩薩がましますことだけを指摘している。これら化佛、化菩薩が阿彌陀佛の圓光のなかにましますということは、相を現じ給うことであり、その相をあらわし給うということが、一つのはたらきであるとも考えられるが、第三、第四において示されるような、それらの化佛、化菩薩が人間にどのようなにかかわつてくるかという點については、何ら觸れていないのである。

第三に攝取不捨の化佛として説かれるところは、明らかに『觀無量壽經』第九眞身觀文によつて示されたものであり、阿彌陀佛の光明はあまねく十方の世界を照し出しているけれども、ただ念佛衆生だけを攝取する、というのは眞身の攝取であることを指摘している。しかし法然はこれに續いて「此外有レ化佛攝取」のあることを指摘し、三十六萬億化佛のおのおのが眞佛と共に念佛の衆生を攝取することを説いているのである。しかるにこのことは、眞身觀文のなかにそれに相當する明文が見出せない説である。しかしこの説は全然根據のない説ではなく、眞身觀

文に「其光明相好及與化佛不可具說」といつている化佛について、法然の見解を述べたものであらう。さすればこの化佛はどういう化佛であるかというに、阿彌陀佛の圓光のなかの化佛を指しているものと推測される。したがってこれは圓光の化佛と同じであつて、圓光の化佛としてみた時にはただ相を現わす化佛であつたが、同じ圓光の化佛を攝取不捨の化佛という立場に立つてみる時、念佛の衆生を救いとするという攝取のはたらきのあることが知られるであらう。

第四に來迎引接の化佛というのは、「九品來迎各有ニ化佛。隨機有ニ多少」と指摘しているが、すべて『觀無量壽經』の第十四、第十五、第十六の觀文を根據とするものである。今これらの説相を『觀無量壽經』の文と對照するならば、次に示すようである。まず上品についていうならば、

『逆修說法』

上品上生來迎。眞佛之外有ニ無數化佛。

上品中生有ニ千化佛。

『觀無量壽經』

此人精進勇猛故阿彌陀如來與ニ觀世音大勢至無數化佛百千比丘聲聞大衆無數諸天七寶宮殿。觀世音菩薩執ニ金剛臺ニ與ニ大勢至菩薩ニ至ニ行者前ニ阿彌陀佛放大光明ニ照ニ行者身ニ與ニ諸菩薩授レ手迎接觀世音大勢至與ニ無數化菩薩讚ニ歎行者。 (淨土の四六頁)

行ニ此行者命欲終時阿彌陀佛與ニ觀世音大勢至無量大衆眷屬圍繞持ニ紫金臺ニ至ニ行者前。讚言法子汝行ニ大乘一解ニ第一義ニ是故我今來迎ニ接汝ニ與ニ千化佛。

上品下生有五百化佛一

一時授手（淨全一の四七頁）

行者命欲終時阿彌陀佛及觀世音大勢至與諸眷屬持  
三金蓮華二化三作五百化佛一來迎此人。五百化佛一時  
授手讚言法子汝今清淨發無上道心我來迎汝  
（淨全一の四八頁）

と對照しうるわけである。この對照表に明らかなように上品上生者に對しては「眞佛之外有無數化佛」というのは、眞佛の阿彌陀佛及び觀音勢至の眞菩薩の外に無數の化佛等がその身を現わし、阿彌陀佛は行者を光明をもつて照し、觀音勢至、無數の化菩薩が行者を讚歎するといふのである。かかる來迎引接にあずかる機根には、三種類ある。一には慈悲心深く殺生をせず、佛教の戒行を具えたもの、二には大乘の方等經典を讀誦するもの、三には六念を修行して、その善根功德を淨土に捧げて彼の國に生れんことを希う人である。次に上品中生者に對しては單に「有千化佛」と指摘しているが、千の化佛だけが來迎引接するのではなく、阿彌陀佛の眞身はもとより、觀音勢至の二眞菩薩や無量大衆もまた來迎するのである。來迎引接にあずかつた行者は、眞佛が紫金の蓮華臺を用意して行者の前に至り給ひ、行者を讃じ、千の化佛と一緒にみ手を授け給うのである。かかる來迎引接にあずかる機根は、大乘を行じてその根本義を理解しえた人である。最後に上品下生者に對しては「有五百化佛」と指摘しているが、單に五百の化佛だけが來迎引接するのではなく、眞身の阿彌陀佛は觀音勢至の二眞菩薩も眷屬とともに金蓮華を用意して、五百の化佛をもあらわして來り給うのである。時に五百の化佛がみ手をさしのべて行者を讃じ給うのである。かかる來迎にあずかる機根は、心清淨に無上道心をおこした人である。このように眞佛化佛が來迎して衆生を引接

し給うのであるが、機根が降るにしたがつて化佛の数が減少するのである。次に法然は「乃至如是次第減」と指摘して下品上生以下の説明に移っている。これは中品を略した説明であるが、「次第減」という指摘は上品はもとより、中品を含めて下下品にまで至るわけである。特に留意すべきことは中品以下にあつて明瞭に來迎引接にあずかる時期を指摘して「臨命終時」あるいは「命欲終時」としている。

次に下品について對照をこころみるならば、

『逆修說法』

下品上生眞佛不來迎。但遣<sub>ニ</sub>化佛化觀世音化大勢至<sub>一</sub>。

其化佛身量或丈六八尺。化菩薩身量隨<sub>レ</sub>其

下品中生天花上有<sub>ニ</sub>化佛菩薩來迎<sub>一</sub>

『觀無量壽』

雖不<sub>レ</sub>誹謗方等經典如<sub>レ</sub>此愚人多造<sub>ニ</sub>衆惡<sub>一</sub>無<sub>レ</sub>有<sub>ニ</sub>慚愧<sub>一</sub>命欲終時遇<sub>ニ</sub>善知識<sub>一</sub>（中略）智者復教合掌叉手稱<sub>ニ</sub>南無阿彌陀佛<sub>一</sub>。稱<sub>ニ</sub>佛名<sub>一</sub>故除<sub>ニ</sub>五十億劫生死之罪<sub>一</sub>爾時彼佛即遣<sub>ニ</sub>化佛化觀世音化大勢至<sub>一</sub>至<sub>ニ</sub>行者前<sub>一</sub>（淨全Iの四九頁）

毀<sub>ニ</sub>犯五戒八戒及具足戒<sub>一</sub>如<sub>レ</sub>此愚人偷<sub>ニ</sub>僧祇物<sub>一</sub>盜現前僧物<sub>ニ</sub>不淨說法無<sub>レ</sub>有<sub>ニ</sub>慚愧<sub>一</sub>以<sub>ニ</sub>諸惡業<sub>一</sub>而自莊嚴。如<sub>レ</sub>此罪人以<sub>ニ</sub>惡業<sub>一</sub>故應<sub>レ</sub>墮<sub>ニ</sub>地獄<sub>一</sub>命欲<sub>レ</sub>終時地獄猛火一時俱至遇<sub>ニ</sub>善知識<sub>一</sub>以<sub>ニ</sub>大慈悲<sub>一</sub>爲說<sub>ニ</sub>阿彌陀佛十力威德<sub>一</sub>廣說<sub>ニ</sub>彼佛光明神力<sub>一</sub>亦讚<sub>ニ</sub>戒定慧解脫知見<sub>一</sub>此人聞已除<sub>ニ</sub>八十億劫生死之罪<sub>一</sub>地獄猛火化爲<sub>ニ</sub>清涼風<sub>一</sub>



下品下生命終之時見<sub>レ</sub>金蓮花猶如<sub>二</sub>日輪<sub>一</sub>住<sub>中</sub>其人前<sub>上</sub>

吹<sub>二</sub>諸天華<sub>一</sub>華上皆有<sub>二</sub>化佛菩薩<sub>一</sub>迎<sub>二</sub>接此人<sub>一</sub>

(淨全一の四九く五〇頁)

作<sub>二</sub>不善業五逆十惡具<sub>二</sub>諸不善<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>此愚人以<sub>二</sub>惡業<sub>一</sub>  
故應<sub>下</sub>墮<sub>三</sub>惡道<sub>二</sub>經<sub>二</sub>歷多劫<sub>一</sub>受<sub>レ</sub>苦無<sub>レ</sub>窮。如<sub>レ</sub>此愚人  
臨<sub>二</sub>命終時<sub>一</sub>遇<sub>下</sub>善知識種種安慰爲說<sub>二</sub>妙法<sub>一</sub>教令<sub>中</sub>念  
佛<sub>上</sub>此人苦逼不<sub>レ</sub>遑<sub>二</sub>念佛<sub>一</sub>善友告言汝若不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>念者  
應<sub>レ</sub>稱<sub>二</sub>無量壽佛<sub>一</sub>如是至心令<sub>下</sub>聲不<sub>レ</sub>絕具<sub>二</sub>足十念<sub>一</sub>  
稱<sub>二</sub>南無阿彌陀佛<sub>一</sub>稱<sub>二</sub>佛名<sub>一</sub>故於<sub>二</sub>念念中<sub>一</sub>除<sub>二</sub>八十億  
劫生死之罪<sub>一</sub>命終之時見<sub>下</sub>金蓮華猶如<sub>二</sub>日輪<sub>一</sub>住<sub>中</sub>其人  
前<sub>上</sub> (淨全一の五〇頁)

というがごとくである。<sup>(7)</sup> 下品全體を通じていいうことは、來迎引接にあずかる機根のすべてが惡業に關係ある人であり、特に上下生者は佛名を稱することが化佛の來迎にあずかる契機をなしている。また下三品を通じてその時期はすべて命終時とされている。このなか、上品上生に來迎する化佛の身量を丈六八尺となしていることは、化の定義において示されたところの説を想起するならば、「滿虛空中」のような大身ではなく、小身の化佛であることが知られるであらう。

要するに化身は、ある機根に對しては眞身とともにあらわれ、またある機根に對しては化身のみであらわれ、時としてただ相のみをもつて、時には攝取、ある時には來迎引接という相用をもつて、人間にかかわり、救う阿彌陀

佛であることが知られるであろう。このように、阿彌陀佛の眞化二身ともに救済佛として、人間にかかわることが、この二身説の特色とするところであり、またこの特色をもつが故に本願成就身としての阿彌陀佛が論じえられるのであるといふことができる。

## 註

- (1) 法然上人全集（石井篇）二二三―二三頁
- (2) 淨全1の一九頁
- (3) 淨全2の一〇頁
- (4) 選擇集八四頁
- (5) 神子上惠龍氏著『彌陀身土思想展開史論』一四〇頁には「化身の中に無而忽有の化佛、圓光の化佛、攝取不捨の化佛、來迎引接の化佛の四種あることになる」と述べておられるが、無而忽有は化佛の性格の説明であるから、三種の化佛とすべきではないかと思う。
- (6) 淨全1の四六頁
- (7) この對照表にのせなかつたが、法然は下品の來迎についての見解が善導と異なることを指摘している——逆修説法（初七日）——法然上人全集（石井編）二二三頁參照。

## 六、むすび

## ——法然における二身論と報身論——

法然の遺稿である『無量壽經釋』『逆修説法』には法報應の三身論をかかげて、阿彌陀佛を報身と規定している。これに對して阿彌陀佛を眞化の二身をもつて論じた説は『逆修説法』のなかに見出すことができる。いわば法然は

阿彌陀佛を論ずるのに、二つの立場をもつていたことになる。

このうち前者は、夙に道綽の『安樂集』<sup>(1)</sup>これに續く善導の『觀經疏』<sup>(2)</sup>に見出すことができる傳統ある説であつて、道綽、善導の意によつて淨土宗をたつ『一期物語』<sup>(3)</sup>と指示する法然の立場として、祖師が使用した傳統ある説を繼承することは當然視されなければならないであらう。これに對して後者の二身論は、これもまた龍樹、曇鸞に見出すことができるのであるが、周知のように二身の内容を異にするものである。しがつて阿彌陀佛を眞化の二身によつて論ずることは、法然をもつて嚆矢としなければならない。しかし善導の釋義に見出しうる「報身兼<sup>(4)</sup>化」(『觀經疏』玄義分)という見解は、阿彌陀佛を報化の二身によつて論じようとするものであるから、法然の眞化と善導の報化とは同義異語といわなければならない。今かりに法然が善導の「報身兼<sup>(4)</sup>化」という釋義を傳承した上で、眞化二身論を樹立したとするならば、<sup>(5)</sup>この二身論もまた傳統ある見解に立つものといわねばならないであらう。ただ報化二身を眞化二身と書きかえたということは、法然が教證に忠實であつたからにほかならないともいえる。しかし教證に忠實であるということが書きかえのすべてを説明しつくすものではない。

阿彌陀佛を報身佛として論じた場合、その報身は、開應合眞、開眞合應兩説のいかんを問わず、つねに法身に對する報身として論じていることを忘れてはならない。すなわち阿彌陀佛を酬因感果身なるが故に報身とみなすことは、その報身の根源に理智冥合の法身、あるいは單なる理としての法身を豫想することである。しかるにわれわれの救われるものの宗教的立場からいうならば、救済佛としての阿彌陀佛に、より根源的な法身を認める必要は毛頭ないわけである。もしかかる報身に對して、より根源的な法身を認めるとするならば、その人の阿彌陀佛に對する信仰は一體どうなるであらうか。信仰の對象であり、救済し給う佛である阿彌陀佛の上に、さらに根源的なものを

認めなければならないというのであれば、阿彌陀佛に對する絶對的信賴、憑依の心情というものは、うちこわされることになるであろう。法然が客觀的論理的立場を離れて、主體的な、實踐的な淨土門を開宗されたということからおし進めて考えるならば、阿彌陀佛はつねにわれわれ人間にかかわつてくる救済佛でなくてはならない。したがつてこの救済佛にあずかるわれわれ人間が、かりに阿彌陀佛を論ずるとしても、救われるものとしての自らの立場をことさらにうちすてる必要はないわけである。あくまでも阿彌陀佛を救済佛として仰ぎ、その絶大な救済力に全面的な信賴を持続しうるような阿彌陀佛觀でなければならぬであろう。そのためには、阿彌陀佛の上にさらに根源的な法身を認めるようなことなく、むしろ救済佛である阿彌陀佛の上にさらに何ものもなしとする立場を確保すべきである。また阿彌陀佛を報身と規定することは、阿彌陀佛が報身なるが故に酬因感果身であるのでなく、酬因感果身であるからこそ、その内容を表示しうる報身という概念をもつてあらわしたに過ぎないのである。

言葉をかえていうならば、さきにも指摘したように三身説は、阿彌陀佛そのものを論證するためのものではなく、廣く一般的に佛を論證する方法としての、いわば説明的過程における論證に過ぎないのである。したがつてそのような普遍的な一般の立場に立つて、より具體的なより特殊な阿彌陀佛を論ずるならば、その特殊性は消失するに至ることは言を待たない。そういう意味で阿彌陀佛を論ずる場合は、阿彌陀佛自身の内から論理を引き出し、それによつて論じるべきであつて、既成の概念をもつて論じることが避けるべきである。

私は、こうした阿彌陀佛自身の内から論理を引き出して、それによつて阿彌陀佛を論證せんとする立場が法然の眞化二身説であり、阿彌陀佛を信仰の對象とし、その救済にあずかるわれわれ人間の絶對信賴の心情をこわさない阿彌陀佛論が、法然の眞化二身説であると結論づけるものである。すなわち阿彌陀佛の眞身が、酬因感果身であり、

その光明がよく念佛の衆生を攝取して漏らすことがないということは、その救済のはたらきを示すものとして、つねに阿彌陀佛がわれわれ人間にかかわっていることを物語るものであり、また阿彌陀佛の化身としてあげられる圓光の化佛、攝取不捨の化佛、來迎引接の化佛、いずれも相及び相と用とをもつて、われわれ人間にかかわる佛であることが指摘されている。これら眞化二身ともに阿彌陀佛の特殊性をいかに表現し論證したものと見えよう。法然の眞化二身説については、他に間接する諸問題との關連乃至その整理を行うべきであるが、他日を期したいと思う。

#### 註

(1) 第一大門第七「略明三身三土義 問曰今現在阿彌陀佛是何身極樂之國是何土。答曰現在彌陀是報佛極樂寶莊嚴國是報土。然古舊相傳皆云阿彌陀佛是化身土亦是化土此爲三失也。」(淨全1の六七六頁)

(2) 「玄義分」第六會通三乘種不生義者問曰彌陀淨國爲當是報是化也。答曰是報非化……即是酬因之身也。……凡言報者因行不虛定招三來果三以果應三因故名爲報」(淨全2の一〇～一二頁)

(3) 法然上人全集(石井編) 四四〇頁

(4) 淨全2の一〇頁

(5) 『東大寺十問答』第十問答に「問。臨終の來迎は報佛にておはし候か。答。念佛往生の人は、報佛の迎にあつかる。雜行の人々往生するは、かならず化佛の來迎にて候也。念佛もあるひは餘行をまじへ、あるひは疑心をいささかもまじふる者は、化佛の來迎をみて報佛をかくしたてまつるもの也。」(淨全9の六三七頁)

附記 『無量經釋』(法然上人全集Ⅱ石井編Ⅱ七六頁)に「三身即一云云」という言葉があり、『選擇集』第三章にも阿彌陀佛の内證功德を説く中に「四智三身」という言葉があるということは、三身即一の彌陀という、彌陀の三樣態を示すものとして理解されないこともないであろうが、しかしこれと彌陀を論證しようとする意圖の三身論とは別のものとして理解されなければならぬであろう。

